23

×

B//10

1108 c

23

10
3

C

Coburger
Landes
Bibliothek

BII10
23

Landesbibliothek
Coburg

Ueber

die Gründe und Gesetze

freyer Handlungen.

Von

Friedrich Carl Forberg

Adjunct der phil. Fakult. in Jena.

Jena,

im Akademischen Lese-Institute,

und Leipzig,

bey Joh. Ambros. Barth.

1795.

B II 10/23

Vorbericht.

Gegenwärtige Abhandlung war ursprünglich aus einem Briefe entstanden, den der Verfasser an seinem Freund, Herrn **Creutzer** in Marburg geschrieben, unmittelbar nachdem er dessen **skeptische Betrachtungen über die Freyheit des Willens** gelesen hatte. Dies geschah im Sommer 1793. Seit der Zeit sind in dem Gedankensystem des Verfassers mancherley Veränderungen vorgegangen, welche auch auf seine Meynungen über die Freyheit des Willens Einfluß gehabt haben dürften. Er giebt

seine Meynung für weiter nichts aus, als für eine Hypothese, welche Schwierigkeiten, die bisher immer ganz in der Nähe waren, wenigstens weiter hinausschiebt. Der Verfasser hatte seine Abhandlung fast ganz vergessen, als er zufälligerweise wieder auf sie aufmerksam gemacht wurde. Er würde sie gänzlich in seinem Pulte haben ruhen lassen, wenn er es nicht für Pflicht gehalten hätte, jede neue Idee, und jeden Keim einer neuen Idee dem Publikum Preis zu geben, damit dasselbe daraus mache, was der Urheber selbst nicht daraus zu machen wußte.

Jena, den 1. Okt. 1794.

Landesbibliothek Coburg

Ich habe, lieber Freund, Ihre skeptischen Betrachtungen über die Freyheit des Willens vor einigen Tagen gelesen. Sie haben mir viel Vergnügen gewährt, und dies nicht blos deswegen, weil sie das erste Geistesprodukt eines schätzbaren Freundes sind, sondern auch, und vornehmlich deswegen, weil ich den Muth, mit welchem Sie Ihre Ueberzeugungen den Aussprüchen berühmter Männer entgegenzusetzen wagen, für ein fast untrügliches Kennzeichen eines selbstdenkenden Geistes zu halten gewohnt bin. Gleichwohl muß ich Ihnen gestehen, daß es den Gründen, womit Sie Ihre Ueberzeugungen unterstützt haben,

nicht so ganz, und wenn ich es sagen soll, wie es ist, ganz und gar nicht gelungen ist, diejenigen, die bisher die meinigen aufrecht hielten, wankend zu machen. Ich darf voraussetzen, daß Sie dieses Geständniß nicht befremden werde. Denn wer skeptische Betrachtungen schreibt, der muß sich gleich im Voraus auf das Schicksal gefaßt machen, wenig Eingang damit zu finden. Die meisten Menschen (und ich lege ganz offenherzig in Ihrem Schooße das Bekenntniß nieder, daß auch ich mit zu diesen Meisten gehöre). Die meisten Menschen also sind nun einmahl — glücklicher, oder unglücklicher Weise? — von der Art, daß sie in Ermangelung des Wissens sich doch lieber mit dem Glauben, oder allenfalls mit dem Meynen behelfen wollen, als daß sie im vollen Ernste vermögend wären, länger als einige Augenblicke den Zustand einer vollkommenen Unentschiedenheit auszuhalten. Auch selbst mit Ihrer Skepsis dürfte man es wohl nicht ganz im strengsten Sinne nehmen. Denn es ist ziemlich sichtbar, daß Sie ungleich mehr Lust haben, sich auf die Seite des Fatalismus, als auf die des Indifferentismus zu neigen, oder wie Sie es

mit

mit den Worten eines geistreichen Schriftstellers ausdrücken, daß Sie sich allenfalls lieber einer gütigen Nothwendigkeit, als einem blinden Zufalle, der uns selbst das Beste verwerfen läßt, auf Discretion überlassen wollen.

Um Sie aber nicht lange rathen zu lassen, was nun meine unmaaßgebliche Meynung über die ganze Sache seyn möge, will ich Ihnen lieber gerade heraus sagen, daß ich vor der Hand ein getreuer Anhänger der Kantischen Lehre bin, und daß es mir scheint, als ob durch dieselbe alle möglichen, und also auch wohl — mit Ihrer Erlaubniß — Ihre wirklichen Zweifel und Einwürfe schon im Voraus seyen gehoben worden. Ich meines Orts lebe noch immer der festen Ueberzeugung, daß sich die reine Kantische Freyheitslehre von den gefährlichen Klippen des Fatalismus und des Indifferentismus gleichweit entferne, und daß durch sie dasjenige Problem, welches allein schon im Stande wäre, die Nothwendigkeit philosophischer Spekulationen der menschlichen Vernunft nahe zu legen, nicht blos, wie Sie dafür halten, seiner Auflösung näher gebracht: sondern auch be-

reits vollständig und für immer befriedigend aufgelöset worden sey. Ich habe diese Auflösung bisher immer für den herrlichsten Triumph der Critischen Philosophie gehalten, und ich bin sogar kühn genug, zu glauben, daß auch Sie dieser Philosophie die Ehre jenes Triumphes nicht würden streitig gemacht haben, wenn Sie Sich hätten entschließen können, dem erhabenen Stifter dieser Philosophie ein Paar Ungereimtheiten, gegen welche Er überdies noch ausdrücklich protestiret, nicht eher zuzutraun, als bis Sie sich bewußt gewesen wären, deutlich einzusehen, daß schlechterdings kein anderer Weg übrig bliebe, Seine Aussprüche mit sich selbst zu vereinigen, als die Annahme, daß sich ihr Urheber einen Widerspruch habe zu Schulden kommen lassen — eine Annahme, die Ihrer Bescheidenheit unfehlbar viele Ueberwindung gekostet haben müßte.

Die wichtigsten Vorwürfe nähmlich, die Sie der Kantischen Freyheitslehre in Ihren skeptischen Betrachtungen gemacht haben, laufen am Ende darauf hinaus, daß durch diese Lehre ein völlig grundloses und gesetzloses

Vermögen zu handeln eingeführt werde. Dagegen sträubt sich Ihre Vernunft, und sie sträubt sich mit Recht dagegen: aber die Vernunft des Königsbergischen Weltweisen sträubt sich nicht weniger dagegen, als die Ihrige. Sie bemerken selbst, daß Er in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten einen gesetzlosen freyen Willen ein Unding nenne, und daß Er in der Abhandlung über das radikale Böse von Bestimmungsgründen des freyen Willens rede. Diese Stellen, welche die Gesetzlosigkeit und die Grundlosigkeit des freyen Willens offenbar widersprechen, sind wenigstens eben so deutlich, als diejenigen, welche ihnen das Wort zu reden scheinen, und es würde mir also auch unerklärbar seyn, warum Sie die Dunkelheit nur in den erstern, und nicht eben so gut in den letztern gefunden haben, wenn mir nicht eine Bemerkung zu Hülfe käme, die mir die Entstehungsart eines großen Theiles Ihres Buches begreiflich zu machen scheint. Die deutlichsten Stellen, worinn Kant den Vorwurf der Grundlosigkeit von seiner Freyheitslehre entfernt, sind ohne Zweifel diejenigen, welche in der Abhand-

lung über das radikale Böse enthalten sind. Vor dieser Abhandlung war jener Vorwurf allerdings verzeihlich. Ich wenigstens bekenne, daß mir vor dem Studium derselben die Gründe des intelligiblen Fatalismus zwar keinesweges überzeugend, aber dann doch diejenigen, welche man ihm entgegensetzte, noch viel weniger stringent geschienen haben. Der größte Theil Ihres Buches war aber, wie Sie selbst bekennen, bereits niedergeschrieben, bevor Sie jene Abhandlung erhielten, und wie Sie sie erhielten, waren Sie vermuthlich durch die Menge neuer Aufschlüsse, die sich Ihrem Geiste auf eine so ganz unerwartete Weise darbot, viel zu sehr überrascht, als daß Sie sich hätten entschließen können, dasjenige in einer Art von Gemüthsbewegung auf einmal wieder aufzugeben, was Sie in einer langen Reihe ruhiger Stunden der Meditation so ganz einleuchtend gefunden hatten. Wenn es mir gelingen sollte, wie ich jedoch nicht hoffen kann, Sie zu überzeugen, daß der freye Wille, dessen Möglichkeit uns die Kantische Philosophie geoffenbart hat, nichts weniger, als ein grundloses und gesetzloses Vermögen zu handeln sey; so wüß-

wüßte ich, wenigstens nach dem Inhalte Ihres Buches zu urtheilen, nichts, was Sie ferner abhalten könnte, sich von der Denkbarkeit der Freyheit zu überzeugen, und den so beunruhigenden Widerstreit der theoretischen und praktischen Vernunft über eine Lehre, die die erstere eben so wenig begreifen, als die letztere aufgeben kann, durch diejenige Philosophie, deren gemeinschaftliche Verehrer wir sind, für gänzlich beygelegt zu halten.

Der freye Wille wäre ein grundloses Vermögen, wenn er schlechterdings nicht nach Bestimmungsgründen handelte. Dies wäre dem Satze des zureichenden Grundes zuwider, der, als eine Regel des Denkens, nicht weniger als der Satz des Widerspruchs über das ganze Gebiet des Denkbaren seine Herrschaft ausdehnt. Allein der freye Wille handelt allerdings nach Bestimmungsgründen! Dies hat Kant ausdrücklich gesagt: und also ist wenigstens der Kantische freye Wille kein grundloses Vermögen. Wenn es aber auch Kant nicht gesagt hätte, so dünkt mich müßten wir es gleichwohl behaupten, und der Grund, warum wir es behaupten müßten, ist kein anderer, als der

Satz

Satz des zureichenden Grundes selbst, welcher durchaus keine Ausnahme gestattet. Ihnen gegenüber hätte ich nun freylich nicht nöthig, diese Behauptung noch weitläuftiger zu erhärten: denn Sie sind, wie unzählige Stellen Ihres Buches beweisen, von ihrer Unumstößlichkeit eben so fest, als ich, überzeugt. Weil es aber denn doch geschehen dürfte, daß man Ihnen diese Unumstößlichkeit nicht so geradehin durchgehen liesse, so erlauben Sie mir, daß ich einige Augenblicke die Waffen für Sie in die Hand nehme. Wir können indessen Beyde ein wenig ausruhen, Sie, weil Sie mit Keinem, und ich, weil ich nur mit einem eingebildeten Gegner zu kämpfen habe.

Ich bilde mir also ein, es wolle uns jemand die Wahrheit streitig machen, daß selbst der freye Wille nach Bestimmungsgründen handelt. Da wir diese Wahrheit einzig und allein auf die unumschränkte Autorität des Satzes vom zureichenden Grunde bauen, die unumschränkte Autorität dieses Satzes aber von Niemanden im Ernste in Anspruch genommen werden kann, so bleiben unserm eingebildeten Gegner nur zwey Wege offen, den

Sieg

Sieg über uns davon zu tragen. Entweder müßte er zeigen können, daß der Souveränität jenes Königlichen Satzes kein Eintrag geschähe, wenn man auch keine Bestimmungsgründe des freyen Willens annehmen wollte: oder er müßte darzuthun vermögen, daß die Annahme von Bestimmungsgründen des freyen Willens eine sich selbst widersprechende Behauptung wäre. Im ersten Falle würde unsere Behauptung grundlos, im andern würde sie gar widersprechend seyn. Dort müßten wir auf ihre Wahrheit, hier sogar auch auf ihre Möglichkeit Verzicht thun: und wenn wir bey der Gelegenheit, (welche noch überdies eine ganz sichere Gelegenheit wäre), unserer Wahrheitsliebe ein Compliment machen wollten, so könnten wir hinzusetzen, daß wir es in beyden Fällen auch gerne thun würden.

Lassen Sie uns bey dem erstern Falle ein wenig stehen bleiben! Wenn es keine Bestimmungsgründe des freyen Willens giebt, wo mögte dann wohl sonst der zureichende Grund zu suchen seyn, warum der freye Wille sich in diesem Augenblicke so, und nicht vielmehr anders bestimmt?

Ich

Ich sehe nicht, was man auf diese Frage antworten könnte, außer etwa dies: der freye Wille könnte auch wohl selbst der zureichende Grund seiner Selbstbestimmung seyn. Allein mich dünkt, dann wäre er ein sehr unzureichender Grund. Ich wenigstens vermag mir keinen unzureichenderen Grund zu denken, als den, der das, was nicht gesetzt wird, völlig eben so gut begründet, als sein Gegentheil, was gesetzt wird. Wir dürfen unsern Gegner getrost auffordern, uns zu sagen, welcher Grund dann wirklich unzureichend sey, wenn dieser zureichend ist? und wir können uns einstweilen im Vertrauen versichern, daß er uns die Antwort schuldig bleiben wird.

Lassen Sie uns sehen, ob unser erdichteter Gegner auf dem andern Wege glücklicher seyn werde, als auf dem erstern! Wäre er dies, so müßte er beweisen können, daß der Begriff eines Bestimmungsgrundes des freyen Willens sich selbst widerspreche. Und wie mögte wohl dieser Beweiß aussehn? Vielleicht so: Ein Bestimmungsgrund des freyen Willens könnte denn doch am Ende nur als ein Etwas gedacht werden, wodurch der freye Wille

zu

zu seinen freyen Entschließungen bestimmt wird. Ein Bestimmtwerden aber schließt alle Selbstbestimmung aus; und doch bestehet eben in dieser Selbstbestimmung die ganze Freyheit des Willens. Es ist also widersprechend, bey freyen Entschließungen noch nach Bestimmungsgründen, das heißt nach Etwas zu fragen, was die Freyheit der Entschließungen selbst aufhebt. — In der That, lieber Freund, wenn sich kein besserer Beweiß finden läßt, als dieser ist, (und mir wenigstens fällt vor der Hand kein besserer ein), so werden wir mit völliger Sicherheit an Bestimmungsgründe des freyen Willens glauben dürfen. Denn der eben angeführte Beweiß beruhet blos auf einem Misverstande. Er setzt voraus, daß die Freyheit der Entschließungen des Willens in ihrer Unabhängigkeit vom Bestimmtwerden durch zureichende Gründe bestehe, allein darinn bestehet sie nicht. Sie bestehet vielmehr nur in der Unabhängigkeit vom Bestimmtwerden durch Natururſachen. Dies läßt sich leicht beweisen. Der Begrif der Freyheit ist ein Begrif, den wir weder zur Erklärung menschlicher Entschließungen, noch in Geschäften brauchen können. Sobald wir uns genöthiget sehen bey einer menschlichen

lichen Entschließung uns auf ihre Freyheit zu berufen, so legen wir eben dadurch das Bekenntniß ab, daß wir uns unvermögend fühlen, diese Entschließung noch weiter zu erklären. Daß wir aber auch in Geschäften jederzeit voraussetzen müssen, daß zwischen den willkührlichen Handlungen der Menschen und ihren Bewegungsgründen eine eben so regelmäßige und gleichförmige Verknüpfung Statt finde, als zwischen Wirkungen und Ursachen in der ganzen übrigen Natur, dies hat unter andern vornähmlich David Hume mit einer Evidenz gezeigt, gegen die wohl schwerlich im Ernste ein Zweifel erhoben werden dürfte. *) Es ist also nur das Interesse der Sittlichkeit, was uns an den Begriff der Freyheit bindet; aber dieses Interesse nöthiget uns nicht, eine andere Freyheit anzunehmen, als eine solche, die uns von dem Zwange der Naturursachen erlöset. Wir sollen in keinem Augenblicke unrecht handeln, und also müssen wir es in jedem Augenblicke völlig in unserer Gewalt haben, recht zu handeln: und dies haben wir

*) In seiner Untersuchung über den menschlichen Verstand, S. 185 — 225. der neuesten Uebersetzung des Herrn M. Tennemann.

wir in jedem Augenblicke völlig in unserer Gewalt, sobald wir nicht genöthiget sind, unsere Willkühr durch Naturursachen, das heißt, durch Ursachen, die in der vergangenen Zeit enthalten sind, bestimmen zu lassen. Alle Schwierigkeiten, die die Philosophen von jeher in der Lehre von der Freyheit gefunden haben, beruhen am Ende insgesammt auf der Voraussetzung, daß jederzeit solche Ursachen die Bestimmungsgründe unserer Handlungen sind, die sich immer in dem Augenblicke, da wir sie in unserer Gewalt haben sollten, in die Vergangenheit zurückziehen, wohin wir ihnen niemals folgen können, und nur die Unmöglichkeit das geschehene ungeschehen zu machen ist es, was der Freyheit entgegenstehet, und weiter nichts! Und was sollte ihr auch sonst entgegenstehen? Ey, wa die Nothwendigkeit, mit welcher in dem Begriffe eines Bestimmungsgrundes das Daseyn des Begründeten gedacht wird? Allein diese Nothwendigkeit ist nur dem Begründeten unüberwindlich, aber das Subiekt kann sie an und für sich nicht hindern, den Grund des Begründeten in seiner Gewalt zu behalten. Nothwendigkeit und Naturnothwendigkeit sind zwey wesentlich

lich von einander unterschiedene Begriffe! Naturnothwendigkeit, die in dem Verhältnisse der Wirkung zu einer vorhergehenden Ursache angetroffen wird, hebt die Freyheit auf, und sie hebt sie nur darum auf, weil man das Subiekt niemals über eine Handlung zur Rechenschaft ziehen kann, wenn es über die Ursache der Handlung, die in der vorhergehenden Zeit enthalten, und mit ihr verschwunden ist, keine Gewalt hat. Nothwendigkeit aber, wiefern sie in dem Verhältnisse des Grundes zu dem Begründeten überhaupt Statt findet, hebt die Freyheit nicht auf, und sie hebt sie darum nicht auf, weil sie das Subiekt nicht hindert, den Grund seiner Handlung, wiefern er in keiner, und also auch nicht in der vergangenen Zeit enthalten ist, völlig in seiner Gewalt zu behalten. Sie macht zwar das Daseyn der Handlung unter Voraussetzung ihres Grundes unvermeidlich, aber den Grund zu vermeiden, läßt sie dem Subiecte vollkommene Freyheit. Würde freylich die Handlung mit ihrem Grunde in einer Zeitfolge gedacht, so würde die Unvermeidlichkeit der erstern unter Voraussetzung des letztern zugleich auch dem Subiecte keine Freyheit lassen, die Handlung durch

Ver-

Vermeidung ihres Grundes zu vermeiden; denn es ist unmöglich, einen Grund, nachdem er schon gewirkt hat, doch noch zu hindern, daß er nicht wirke. Ist aber zwischen der Handlung und ihrem Grunde keine Zeitfolge, so fällt mit dieser Unmöglichkeit zugleich auch das einzige Hinderniß der Freyheit hinweg. Der Grund weicht nie in die Vergangenheit zurück, um sich der Gewalt des Subiects zu entziehen; es kann ihn folglich nach Belieben wirken, oder auch nicht wirken lassen, und Verdienst oder Schuld kommen dann in beyden Fällen lediglich auf seine Rechnung.

Wenn ich mir nicht vorstellen müßte, daß ich mich einem so scharfsinnigen Kenner der Kantischen Philosophie, als der Verfasser der skeptischen Betrachtungen ist, gegenüber befände, so würde ich fürchten müssen, daß der Leser die bisher entwickelte Vorstellungsart noch ziemlich dunkel finden dürfte. Ich würde die Quelle dieser Dunkelheit freylich zunächst in der Schwierigkeit aufsuchen, eine Reihe bloßer Gedanken mit dem reinen Verstande zu durchlaufen, ohne sich durch die unvermeidliche Darzwischen-

 kunft

kunft der sinnlichen Bilder, die die Einbildungskraft in unsere noch so übersinnlichen Ideenreihen unaufhörlich einzustreuen beschäftiget ist, irre machen zu lassen. Indessen würde ich denn doch auch nicht umhin können, die Vermuthung zu hegen, daß sich in den Ideengang des Lesers ein geheimes Vorurtheil eingeschlichen haben mögte, welches ihm, obwohl unbewußt, den Gesichtspunkt verrückte, aus dem er die ganze Frage von der Möglichkeit der Freyheit anzusehen hatte. Sobald man nähmlich voraussetzt, ein freyes Wesen müsse ein solches seyn, welches die Macht besitzt, das sonst unauflösliche Band, wodurch Ursache und Wirkung zusammengehalten werden, in Rücksicht auf seine Handlungen aufzulösen, die Nothwendigkeit, mit welcher sonst der Erfolg an die Ursache gebunden ist, verschwinden zu lassen, und statt derselben eine solche Ungewißheit der Ursachen, eine solche Zufälligkeit der Wirkungen einzuführen, welche macht, daß die Ursache ihre Wirkung dennoch vorstellen kann, wenn gleich kein Hinderniß ihrer Wirksamkeit im Wege stehet: so bald man, sage ich, diesen Begrif von Freyheit voraussetzt, so scheint es, als ob die von uns

be-

behauptete Freyheit nicht vollständig genug sey, indem wir einem freyen Wesen die Macht absprechen, die Nothwendigkeit seiner Handlungen unter Voraussetzung ihres Bestimmungsgrundes aufzuheben, und ihm blos die Gewalt vorbehielten, die Wirksamkeit des Bestimmungsgrundes seiner Handlungen (unmittelbar) zu hindern, und eben dadurch (mittelbar) der Nothwendigkeit der Handlungen selbst auszuweichen. Es ist wahr, eine Freyheit die troz des bestimmenden Grundes ihrer Handlungen, diese Handlungen gleichwohl vermeiden kann, scheint dem ersten Anblicke nach eine größere Freyheit zu seyn, als diejenige ist, welche zwar den bestimmenden Grund ihrer Handlungen zu vermeiden, aber unter Voraussetzung desselben die Unvermeidlichkeit der durch ihn bestimmten Handlungen nicht aufzuheben vermag. Allein zwey Bemerkungen dürften hinreichend seyn, diesen Schein für denjenigen, der andere blenden mögte, gänzlich zu zerstreuen!

Erstlich ist es ein vollkommener Widerspruch, sich eine Ursache zu denken, mit welcher

die Wirkung nicht nothwendig verknüpft, sondern nur zufälliger Weise verbunden ist; denn eben die Nothwendigkeit, mit welcher Etwas an Etwas anderes geknüpft ist, macht das Erstere zur Ursache des Letzteren. Wenn es aber auch kein Widerspruch wäre, so würde doch

Zweytens die Annahme einer Freyheit, die selbst die Unvermeidlichkeit der Handlungen unter Voraussetzung ihres Bestimmungsgrundes aufzuheben vermögte, unsere moralischen Beurtheilungen gänzlich verwirren, und schon dadurch, wiefern nähmlich die Freyheit blos zum Behuf unserer moralischen Beurtheilungen angenommen wurde, sich als eine grundlose Annahme ankündigen. Es ist z. B. eine Eigenthümlichkeit des moralischen Tadels, daß er nicht sowohl die gesetzwidrigen Handlungen trift, die vor unsern Augen vorübergehen, als vielmehr die Person selbst, deren böse Gesinnung wir als die bleibende Quelle jener gesetzwidrigen Handlungen ansehn. Ein Verbrechen verdient nur dadurch diesen Nahmen, daß es uns die verderbte Gesinnung, die in dem Herzen des Verbrechers wohnt, offenbart. Diese

se verderbte Gesinnung kann es uns aber nur in sofern offenbaren, wiefern es aus derselben entspringt. Entspringt es nicht aus derselben, wird es vielmehr als nur zufällig mit ihr verbunden vorgestellt; so ist nichts mehr vorhanden, was uns auf böse Gesinnungen sicher schließen ließe, und folglich auch nichts, was wir moralisch tadeln dürften.

Es ist Zeit, daß ich anfange, die Waffen gegen Sie zu ergreifen; sonst muß ich fürchten, über dem Vertheidigen das Widerlegen ganz zu vergessen! Doch erlauben Sie mir, vorher noch eine Bemerkung zu machen, die aber erst in der Folge ihre Aufklärung erwartet. Es ist, dünkt mich, einleuchtend, daß die Unvermeidlichkeit einer Handlung unter Voraussetzung ihres Bestimmungsgrundes sich mit der Freyheit gar wohl vereinigen läßt, freylich aber nur dann, wenn Grund und Handlung nicht in einer Zeitfolge gedacht werden. Es wäre aber möglich, daß wir Ursachen fänden, uns nicht nur jede freye Handlung unter Voraussetzung ihres Grundes, sondern auch diesen Grund unter Voraussetzung eines höhern, und

diesen abermahls unter Voraussetzung eines noch höhern, und so fort, als unvermeidlich zu denken: aber auch diese Annahme, die wir vor der Hand nur als problematisch aufstellen, würde die Freyheit keineswegs aufheben, sobald nur dies einzige zugegeben würde, daß diese ganze, vielleicht unendliche Reihe von Gründen und Folgen *keine Zeitreihe* ist. Denn ist sie dies nicht, so kann das Subiect die ganze Reihe völlig, (obgleich mittelbar) in seiner Gewalt haben, weil es, den obersten Grund dieser Reihe, der aber vielleicht selbst ganz unergründlich seyn dürfte, völlig (und unmittelbar) in seiner Gewalt behält.

Wir bleiben also dabey, daß es Bestimmungsgründe selbst des *freyen* Willens giebt! Denn alle die Einwürfe, die man etwa dagegen machen könnte, die aber auch meines Wissens noch niemand öffentlich dagegen gemacht hat, halten, wie *Sie* sehen, keine strenge Prüfung aus. Insoweit sind unsere Geister gute Freunde. Aber nun entsteht die Frage: *was sollen wir uns von diesen Bestimmungsgründen eines freyen Willens für einen Begriff machen?*

chen? und über die Antwort, die auf diese Frage gegeben werden soll, sind wir wenigstens bisher nicht einverstanden gewesen, ich hoffe aber, wir werden es in Zukunft seyn.

Soviel werden Sie mir hoffentlich gleich im Voraus einräumen, daß diese Antwort unmöglich aus der Erfahrung geschöpft werden könne. Denn da alle Erfahrung an die Form der Zeit gebunden ist, so können wir, so fruchtbar auch sonst ihr Gebiet seyn mag, gleichwohl nicht hoffen, in demselben auch nur die mindeste Spur von Bestimmungsgründen anzutreffen, deren wesentlichstes Merkmal darin bestehet, daß sie mit demjenigen, was durch sie bestimmt ist, durchaus in keiner Zeitfolge gedacht werden können. Wenn sich also über diese Bestimmungsgründe überhaupt etwas Näheres finden läßt, so werden wir es nirgends, als im Gebiete bloßer Begriffe zu suchen haben.

Ein Bestimmungsgrund des freyen Willens soll als ein Etwas gedacht werden, woraus es sich begreifen läßet, warum sich derselbe gerade auf diese, und nicht vielmehr auf eine andere Weise

zur Thätigkeit bestimmt. Dieses Etwas dürfen wir nur in der intelligiblen Welt aufsuchen, das heißt in einer Welt, deren Gegenstände weder den Sinnen, noch der Einbildungskraft, sondern nur dem reinen Verstande zugänglich sind, und die eben darum weder im Raume, noch in der Zeit vorgestellt werden können. Wollten wir den Bestimmungsgrund eines freyen Willens in der Sinnenwelt aufsuchen, so würden wir ihn in einer Welt aufsuchen, wo die Bestimmungsgründe den Handlungen der Kräfte jederzeit vorhergehen, und folglich die Kräfte selbst aller Macht berauben, über ihre Handlungen zu disponiren, indem dasjenige, was eigentlich über ihre Handlungen disponirt, immer in einer Sphäre liegt, wohin sich ihre Gewalt niemals erstreckt. Wir würden also Bestimmungsgründe eines freyen Willens suchen, aber Bestimmungsgründe keines freyen Willens finden. Im Reiche des Denkbaren finden wir hingegen zweyerley, was wir uns als Bestimmungsgrund eines freyen Willens denken könnten. — Handlungen des freyen Willens selbst, und Handlungen solcher Kräfte, die von ihm verschieden sind. Lassen Sie uns einen

Augen-

Augenblick das letztere annehmen, und sehen, was wir bey dieser Annahme gewinnen würden! Unmöglich ist sie nicht, denn wir müssen wenigstens gestehen, daß wir ihre Unmöglichkeit nicht beweisen können. Die Handlungsweise einer Kraft, die wirklich handelt, die aber demungeachtet nirgends handelt, 1) weil sie nicht im Raume, und niemals handelt, 2) weil sie nicht in der Zeit handeln kann, (wie wir uns die freye Willenskraft denken müssen, ist uns ein viel zu unerklärliches Geheimniß, als daß wir es wagen dürften, es schlechthin für unmöglich zu erklären, daß eine solche Kraft, unbeschadet ihrer Freyheit, von fremden, ebenfalls intelligibeln Kräften bestimmt werden könne. Zwischen dem Begriffe der Freyheit, der nichts als Unabhängigkeit von Natursachen fodert, und dem Begriffe des Bestimmtwerdens durch Kräfte, die keine Naturkräfte sind, findet wenigstens kein Widerspruch Statt. Es könnte uns also zwar niemand verbieten, Einflüsse intelligibler Kräfte auf den freyen Willen anzunehmen, aber wir würden doch auch mit dieser Annahme schlechterdings nichts gewinnen, und wie ferne wir sie nur darum machen könnten, um etwas

was mit ihr zu gewinnen, so würde sie insofern eine grundlose Annahme seyn. Das, was wir mit ihr gewinnen wollten, war, daß sie es uns begreiflich machen sollte, warum ein freyer Wille gerade diesen, und keinen andern Gebrauch von seiner Freyheit macht. Allein dies macht sie uns auf keine Weise begreiflich, denn wie der Einfluß einer fremden Kraft, (etwa der Gottheit) den Grund enthalten könne, daß ein freyes Wesen diese, und keine andere freye Entschließung fasset, dies ist uns selbst vollkommen unbegreiflich.

Es bleibt uns also wenigstens nichts Begreifliches übrig, was wir uns als Bestimmungsgrund des freyen Willens denken könnten, als Handlungen des freyen Willens selbst. Lassen Sie uns einen Versuch machen, wie wir uns diejenige Handlung eines freyen Willens, die den Grund einer andern Thätigkeit eben desselben freyen Willens enthalten soll, auf eine bestimmtere Weise zu denken haben! Man kann sich von einer freyen Willenshandlung keinen andern Begriff machen, als daß sie eine Handlung sey, wo-

durch

durch das Subiect sich selbst, zur Hervorbringung von Gegenständen bestimmt. Nun kann sich das Subiect entweder zur Hervorbringung einzelner Gegenstände, oder zur Hervorbringung einer ganzen Gattung von Gegenständen bestimmen. Wiefern aber durch das Daseyn der Gattung zugleich auch das Daseyn des Einzelnen gesetzt wird, in so fern enthält die Selbstbestimmung des Subiectes zur Hervorbringung einer ganzen Gattung von Gegenständen zugleich auch den Grund, warum es sich zur Hervorbringung der einzelnen Gegenstände bestimmt, welche unter jener Gattung enthalten sind. Nun lassen Sie uns diejenige freye Willenshandlung, wodurch sich das Subiect zur Hervorbringung einzelner Gegenstände bestimmt, eine Entschließung: diejenige aber, durch welche es sich zur Hervorbringung einer ganzen Gattung von Gegenständen bestimmt, eine Maxime nennen; und Sie werden mir zugeben müssen, daß wir in dem Begriffe einer Maxime den Begriff einer Willenshandlung gefunden haben, welche ihrer Natur nach den Grund anderer Willenshandlungen, nähmlich der Entschließungen in sich fasset. Maximen werden

also

also dasjenige seyn, was wir aufzusuchen haben, wenn wir nach den Gründen fragen, die die Thätigkeit eines freyen Willens bestimmen. Lassen Sie z. B. ein freyes Wesen die Entschließung fassen, eine einzelne Lüge zu sagen, um sich aus einer gewissen Verlegenheit zu retten, welche das Geständniß der Wahrheit unvermeidlich herbeyführen würde: so können und müssen Sie dieser Entschließung die Maxime zum Grund legen, überhaupt und in allen denjenigen Fällen Lügen zu sagen, wo das Geständniß der Wahrheit Verdruß nach sich ziehen konnte. Auf diese Weise erscheint dem Auge Ihres Verstandes jene Entschließung bey aller ihrer Freyheit, denn doch nicht zufällig, indem Sie sich dieselbe als eine nothwendige Folge einer angenommenen Maxime vorstellen. Die Maxime überhaupt zu lügen, begründet jede einzelne Entschließung wirklich zu lügen mit eben der Nothwendigkeit, mit welcher unter Voraussetzung der Sterblichkeit des Menschen überhaupt die Sterblichkeit jedes einzelnen Menschen gesetzt wird. Die Vereinbarkeit der Freyheit jeder einzelnen Entschließung mit ihrem Gegründetseyn in einer allgemeinen Maxime beruhet

aber

aber nicht darauf, daß die Entschließung unter Voraussetzung der Maxime dennoch unvermeidlich bleibt, denn dies wäre ein Widerspruch; sondern sie beruht lediglich darauf, daß das Causalverhältniß der bestimmenden Maxime, und der durch sie bestimmbaren Entschließung kein Zeitverhältniß ist: darauf, daß die Maxime nicht vorhergehet, und die Entschließung nicht späterhin auf sie folgt. Könnten wir uns die bestimmende Maxime nur als etwas Früheres, und die durch sie bestimmbare Entschließung nur als etwas Späteres denken, so könnten wir das Subiect wegen der Entschließung durchaus nicht zur Rechenschaft ziehn, weil sie die unvermeidliche Folge der einmal angenommenen Maxime wäre, die, nachdem sie einmal angenommen ist, nun nicht mehr zurückgenommen werden kann. Ist es uns aber erlaubt — eine Erlaubniß, die uns durch die Kritik der Vernunft zugesichert worden — Maxime und Entschließung in keiner Zeitordnung zu denken, ungefähr so, wie wir uns Prämissen, und Schlußfolge auch in keiner Zeitordnung, und dennoch obwohl in einem Kausalverhältniße vorstellen, so ist nichts mehr vorhanden,

den, was uns hinderte, das Subiect wegen des Entschlusses zu tadeln, indem wir nicht einsehen, was das Subiect abhalten könnte, die Maxime, die seinen Entschluß nothwendig begründet, nicht anzunehmen, und durch Vermeidung der Maxime den Entschluß selbst zu vermeiden.

Wenn es mir bishieher gelungen ist, Ihnen meine Meynung verständlich zu machen, so hoffe ich, werden Sie keine Schwierigkeit mehr finden, die unbeschränkteste Gültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde mit der Behauptung eines freyen Willens zu vereinigen. Maximen sind vollkommen zureichende Gründe freyer Entschließungen, denn sie erlauben uns nicht, unter ihrer Voraussetzung das Daseyn der Entschließungen, als zufällig, zu denken, und mehr als diese Erlaubniß braucht uns ein Grund nicht zu versagen, um den Nahmen eines zureichenden zu verdienen. Allein ein zureichender Grund seyn, und ein letzter Grund seyn — sind zwey ganz verschiedene Dinge. Ein Grund ist zureichend, wenn er die Zufälligkeit der Folge aufhebt, aber auf den Rang eines letzten oder höch-

höchsten Grundes kann er nur dann Anspruch machen, wenn seine eigne Zufälligkeit durch keinen höhern Grund aufgehoben zu werden bedarf, sondern er selbst schlechthin nothwendig ist. Mit letzten Gründen hat der Satz des zureichenden Grundes nichts zu thun: er befiehlt uns nur zureichende Gründe zu suchen, aber er befiehlt uns nicht einmal diese, geschweige letzte Gründe zu finden. Wir könnten also wenigstens ohne Bedenken gestehen, daß wir unvermögend wären, den letzten Grund freyer Entschließungen zu finden, ohne dadurch dem Ansehen jenes Satzes im geringsten zu nahe zu treten; aber wir befinden uns überdem auch wirklich in dem Falle, daß wir dieses Geständniß ablegen müssen. Die nächsten Gründe freyer Entschließungen finden wir freylich immer ohne sonderliche Schwierigkeit in Maximen; allein dabey können wir unmöglich stehen bleiben. Wir fühlen uns vielmehr bey jeder Maxime, die wir einer freyen Entschließung zum Grund legen, abermahls gedrungen zu fragen: warum wir gerade diese und nicht vielmehr eine andere Maxime in dem Subiect vorausgesetzt haben? oder, welches eben so viel heißt, wa-

 rum

rum das Subiect sich zu Hervorbringung dieser, und nicht vielmehr einer andern Gattung von Gegenständen bestimme? Da wir den Grund davon niemals in dem Einflusse einer Naturursache aufsuchen dürfen, weil dies der Freyheit der Maxime widersprechen würde, und da wir ihn auch nicht in dem Einflusse einer fremden intelligibeln Ursache aufsuchen können, weil dieser Grund für uns ganz unbegreiflich seyn würde: so bleibt uns nichts übrig, als ihn immer wieder in einer andern freyen Handlung, oder in einer höhern Maxime des Subiects aufzusuchen. Jede Maxime muß daher als die Folge einer höhern Maxime, und diese wiederum als die Folge einer noch höhern gedacht werden, und so findet sich nie ein Darum, welches nicht ein neues Warum? nöthig machte. Unter diesen Umständen bleibt uns nun zwar der letzte Grund freyer Entschließungen ewig unerforschlich, aber es wird doch dem Satze des zureichenden Grundes diejenige Huldigung nicht verweigert, die er mit Recht verlangt, und diese ist keine andere, als daß wir es für rechtmäßig erkennen sollen, bey jeder freyen Handlung nach zureichenden Gründen zu forschen, gesetzt auch,

(welches sonst auch oft genug der Fall ist), daß wir uns unvermögend fühlten, sie zu erforschen.

Es ist im Voraus zu erwarten, daß die menschliche Vernunft, die sich immer sträubt, wenn sie Gränzen ihrer Einsicht anerkennen soll, auch hier nicht so ganz gelassen zusehen werde, daß man ihr alle Hoffnung abschneidet, jemals den letzten Grund freyer Handlungen zu erforschen. In einem Falle wie der gegenwärtige, wo der eigentliche Zweifler in uns selbst vorhanden ist, da können wir uns immer auf die allerspitzfündigsten Einwürfe gefaßt machen. Aber diese Einwürfe mögen so spitzfündig seyn, als sie wollen, so werden sie doch sicherlich nie im Stande seyn, die Unergründlichkeit des letzten Grundes freyer Handlungen umzustoßen! Ich bitte Sie, sagen Sie mir, ob wir wohl die allermindeste Hoffnung haben können, jemals einen Grund zu ergründen, von dem wir uns, (bey aller Unvermeidlichkeit darnach zu fragen, *)) doch nicht einmal einen Be-

*) Diese Unvermeidlichkeit nach dem letzten Grund freyer Handlungen zu fragen, verbunden mit seiner Unbe-

Begriff machen können, der uns nicht sofort in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelte? Wollten wir uns einen Begriff von ihm machen, so müßten wir ihn entweder als eine ursprüngliche Handlung, oder als die ursprüngliche Kraft des freyen Wesens gedenken. Im erstern Falle wäre er eine Maxime, und zwar eine Maxime, die so schlechthin nothwendig wäre, daß bey ihr nach einem höhern Grund auch nicht einmal gefragt werden könnte. Allein von einer solchen Maxime, so wie von dem schlechthin — Nothwendigen überhaupt, haben wir durchaus keinen Begriff. Im andern Fall hätten wir von ihm vielleicht noch eher einen Begriff, aber nur dann, wenn das freye Wesen ein absolut selbstständiges, unabhängiges Wesen wäre. Muß aber das freye Wesen, wie bey Menschen wirklich der Fall ist, als ein abhängiges Wesen, als ein Geschöpf der Gottheit gedacht werden; so ist seine

Unbegreiflichkeit charakterisirt ihn als eine regulative Idee der Vernunft, die dem Verstande das Ziel vorhält, dem er sich bey seinem Forschen nach den Gründen freyer Handlungen zu nähern suchen soll, ohne es doch jemals wirklich zu erreichen.

ne ursprüngliche Kraft Etwas, das keineswegs in seiner Gewalt stehet. — Es kann folglich keine andern Handlungen hervorbringen, als wie sie ihm die Kraft, die es aus den Händen der Gottheit empfangen hat, hervorzubringen erlaubt. Ob dies mit der Freyheit zusammenbestehen könne? Dies können wir nun zwar nicht geradezu verneinen, weil wir von dem Verhältnisse des Schöpfers zu den Geschöpfen nichts verstehen; wir können es aber eben so wenig bejahen, mithin haben wir von der ganzen Sache keinen Begriff. Dem zufolge dürfte denn also wohl der letzte Grund freyer Handlungen Etwas für uns so unerforschliches seyn, daß wenn es selbst der Gottheit gefiele, ihn uns zu offenbaren, wir doch allem Ansehn nach von dieser ganzen Offenbarung nichts verstehen würden.

So groß aber auch unser Unvermögen seyn mag, einen letzten Grund freyer Entschließungen zu entdecken, oder auch nur denselben, wenn er uns entdeckt würde, zu fassen, so ist doch dieses Unvermögen keineswegs so groß, daß wir auch alle Hoffnung aufgeben müßten, einen obersten

sten Grund freyer Entschließungen ausfündig zu machen. Dies dünkt Ihnen paradox: aber die Paradoxie liegt nur im Ausdruck, nicht in den Begriffen, und ich würde auch wirklich einen weniger paradoxen Ausdruck für meinen Begriff gewählt haben, wenn ich nur einen solchen hätte finden können. Ich will unter einem obersten Grund freyer Handlungen nichts anders verstanden wissen, als einen solchen, der die Zufälligkeit aller freyen Entschließungen, die ein freyes Wesen fassen mag, aufhebt, wobey ich keinesweges in Abrede bin, daß dieser Grund selbst wieder zufällig seye, mithin die Nachfrage nach einem höhern noch immer nicht überflüßig mache. Lassen Sie uns diesen Begriff, der in der That nicht so räthselhaft ist, als er scheint, etwas genauer erörtern. Der oberste Grund freyer Entschließungen muß ohne Zweifel eine Maxime seyn, denn wir können uns durchaus keinen begreiflichen Grund freyer Handlungen gedenken, der nicht eine Maxime wäre. Er muß aber auch zugleich eine solche Maxime seyn, die alle einzelne Entschließungen, die ein freyes Wesen fassen mag, zu begründen fähig ist, mithin wird er als eine oberste Maxime ge-

gedacht werden müssen. Die Fähigkeit einer solchen Maxime aber freye Entschließungen zu begründen, beruhet lediglich darauf, daß sich das Subiect, indem es eine Maxime annimmt, eine ganze Gattung von Gegenständen wählt, die es hervorbringen will, und sich eben dadurch die Nothwendigkeit auflegt, die Hervorbringung aller der einzelnen Gegenstände zu beschließen, die unter jener Gattung enthalten sind. Je höher nun die Gattung von Gegenständen ist, die sich das freye Wesen zum Ziel seiner Thätigkeit macht, desto allgemeiner ist seine Maxime, und desto größer ist die Anzahl einzelner Entschließungen, die durch diese Maxime begründet sind. Soll also eine Maxime die allgemeinste oder die oberste seyn; soll sie alle einzelne Entschließungen, die ein freyes Wesen fassen mag, begründen, so muß sie eine solche seyn, durch welche sich das freye Wesen diejenige Gattung von Gegenständen zum Ziel seiner Thätigkeit macht, unter welche alle einzelne Gegenstände seiner Entschließungen gebracht werden können. Ist es uns also daran gelegen, den obersten Grund aller freyen Entschließungen eines Menschen, oder wohl gar der ganzen Menschen-

gattung zu finden, so haben wir nichts weiter zu thun, als einen Versuch zu machen, ob sich nicht alles Einzelne, wozu sich die Menschen entschliessen, auf etwas allgemeines zurückführen lasse? Gelingt dieser Versuch — und es ist nicht abzusehen, warum er nicht gelingen sollte, — so haben wir die allgemeinste Regel gefunden, die sich die Menschen für den Gebrauch ihrer Freyheit selbst vorgeschrieben haben: wir haben den obersten Grundsatz gefunden, von dessen Annahme alle einzelne freye Entschließungen der Menschen die nothwendigen Folgen sind: keine einzige menschliche Entschließung kann uns nunmehr vorkommen, die nicht, ungeachtet ihrer Freyheit, gleichwohl als eine unter Voraussetzung jener obersten Maxime — nicht zufällige, sondern — nothwendige Entschließung gedacht werden könnte.

Es ist merkwürdig, daß der Begriff einer obersten Maxime, bey aller Dunkelheit, die ihn umgiebt, gleichwohl ein Begriff ist, von dem wir selbst bey unsern gemeinen moralischen Beurtheilungen Gebrauch machen. Wenn wir z. B gesetzwidrige Handlungen bemerken, welche unserer

Mey-

Meynung nach dem Thäter zugerechnet werden müssen, so klagen wir immer die böse Gesinnung an, die in dem Herzen dieses Menschen wohnt, und die wir als die bleibende Quelle jener tadelnswürdigen Handlungen betrachten. Indem wir dieses Urtheil fällen, ist es uns gar nicht darum zu thun, gesetzwidrige Handlungen aus jener bösen Gesinnung zu erklären; vielmehr berufen wir uns lediglich deswegen auf dieselbe, um ein Darum zu haben, welches wir den Warums derjenigen entgegensetzen können, die alles Böse aus natürlichen Ursachen erklärt, mithin entschuldiget wissen wollen. Wir tadeln diese böse Gesinnung selbst, und betrachten sie folglich nicht, als eine Eigenschaft, die der Willkühr eines Menschen ohne sein Verschulden anklebt, sondern vielmehr als ein freywillig angenommenes Prinzip böser Handlungen, welches von Rechtswegen nicht hätte angenommen werden sollen. Hieraus ergiebt sich, daß das, was wir im gemeinen Sprachgebrauche Gesinnung, (Charakter, Denkungsart) nennen, völlig einerley seyn mit dem, was wir im philosophischen die oberste Maxime genannt haben. Nach der Ursache der Ge-

Gesinnung, so wie nach der Ursache der obersten Maxime eines Menschen kann man zwar fragen: aber der gemeine Verstand bescheidet sich im erstern, so wie der philosophierende im letztern Falle, daß die Frage gänzlich unbeantwortlich sey.

Ich muß gestehen, daß die Spekulation, mit der ich sie bisher unterhalten — ich fürchte aber fast ermüdet habe, von der spitzfündigsten Art sey. Gleichwohl schien sie mir nöthig zu seyn, um der spekulativen Vernunft das Recht zu sichern zu fragen, wo sie unvermeidlich fragen muß, gesetzt auch, welches hier wirklich der Fall ist, daß sie mehr fragt, als wir am Ende beantworten können. Dieses Recht ist ihr schon dadurch vollkommen gesichert, daß wir uns die Freyheit nur als Unabhängigkeit von Naturursachen, nicht aber als Unabhängigkeit von intelligibeln Gründen vorstellen dürfen. Es hindert uns also nichts, die Gründe freyer Handlungen, wornach wir zu fragen niemals vermeiden können, im Gebiete des Intelligibeln, das heißt unter bloßen Begriffen aufzusuchen. Das Recht zu suchen schließt aber keinesweges die Nothwendigkeit zu finden in sich.

Es

Es ist also ein bloßes Glück, daß wir wirklich Begriffe finden, die wir uns als Gründe freyer Handlungen gedenken können. Wir nennen sie Maximen. Aber für den letzten Grund freyer Handlungen finden wir nirgends einen Begriff; mithin ist dies die Grenze der Spekulation, wo wir billig stehen bleiben.

Der Einwurf, den Sie in Ihren skeptischen Betrachtungen gegen die bisher entwickelte Vorstellungsart machen, daß nähmlich ein unendlicher Regressus von Entschließungen zu Maximen, und von Maximen zu höhern Maximen, und von diesen zu noch höhern nicht anders, als in einer Zeitfolge gedacht werden könne, und daß also die Zeitfolge, die vorher schon der Freyheit im Wege stand, sie auch hier wiederum vernichten müsse. — Dieser Einwurf scheint selbst in Ihren eignen Augen nicht eben sonderlich viel Gewicht zu haben. Es ist wahr, selbst wenn wir uns eine Reihe blos logischer Gründe und Folgen denken, können wir es unmöglich vermeiden, daß unsere Gedanken in einer Zeitordnung auf einander folgen. Aber auch nur unsere Gedanken fol-

gen

gen in der Zeit auf einander, die logischen Gründe und Folgen aber, die wir denken, können wir uns unmöglich als Veränderungen, die in der Zeit entstehen, und vergehen, vorstellen. Nehmen Sie die erste beste Reihe mathematischer Axiome, Theoreme und Korollarien, und sagen Sie mir, ob die Glieder dieser Reihe eben so successiv aus einander entstehen, wie die Glieder einer Reihe Väter, Kinder und Enkel? Gewiß nicht! und was nöthiget Sie also, eine Reihe von Regeln, und höhern Regeln, und noch höhern Regeln, die sich der freye Wille selbst vorschreibt, gerade in einer Zeitordnung, und nicht vielmehr in einer blos logischen Ordnung sich vorzustellen? Es ist nicht zu leugnen, daß dies eine Uibung der Vernunft im Denken sey, die ihr durch die Phantasie nicht wenig erschwert wird. Allein dies ist ja die Vernunft von der Phantasie im Theoretischen so gut, als im Praktischen, längst gewohnt: warum sollte es ihr jetzt auf einmal ungewohnt vorkommen? genug, daß sich die Begriffe nicht widersprechen, und daß nur die Voraussetzung dieser Begriffe die Bedingung ist, unter welcher die Ansprüche der theoretischen Vernunft mit den Foderun-

derungen der praktischen vereiniget werden können. Die theoretische Vernunft bestehet auf ihrem Rechte, überall, und also auch bey freyen Willenshandlungen nach zureichenden Gründen zu forschen. Wir erkennen dieses Recht, wie billig, an, wir zeichnen ihr den Weg vor, den sie bey ihrem Forschen zu nehmen habe, kündigen ihr aber gleich im Voraus an, daß sie einen Weg betrete, den es ihr unmöglich sey, jemals zu Ende zu bringen. Die praktische Vernunft fodert die Rechtfertigung ihrer zurechnenden Urtheile, die sie, allen Spekulationen zum Trotz, weder gesonnen, noch vermögend ist aufzugeben. Wir unternehmen diese Rechtfertigung, indem wir einen solchen Begriff von Bestimmungsgründen des Willens aufstellen, der uns die vollkommenste Freyheit läßt, alle unsere Entschließungen, und die ganze unendliche Kette der Bestimmungsgründe dieser Entschließungen völlig in unserer Gewalt zu behalten. Indem wir nähmlich die Bestimmungsgründe freyer Willenshandlungen immer wieder in andern freyen Willenshandlungen aufsuchen, deren Kausalverhältniß wir jedoch schlechterdings als kein Zeitverhältniß denken: so

er-

erscheint dem Auge unseres Verstandes das Ganze, als eine absolute Einheit, welche das Subiect völlig in seiner Gewalt hat, und für deren Beschaffenheit es folglich allein verantwortlich bleibt.

Außer dem Vorwurfe der Grundlosigkeit, den Sie dem freyen Willen der Kantischen Philosophie machen zu müssen glaubten, ist es aber auch noch ein anderer, nicht weniger harter, den sich diese Philosophie, Ihrer Meynung nach, zu Schulden kommen lassen soll, und dieser ist, daß sie durch ihre Freyheit ein gesetzloses Vermögen zu handeln einführe. Die Gründe, worauf Sie diese Beschuldigung stützen, mögen nun beschaffen seyn, wie sie wollen, so werden Sie mir doch erlauben, daß ich gleich im Voraus etwas mistrauisch gegen Gründe seyn darf, die uns überreden sollen, daß Kant ein Unding, und zwar ein von ihm selbst anerkanntes Unding*) — in seiner Philosophie habe dulden können! Ich habe die unermeßliche Uiberlegenheit des Kantischen Gei-

*) Vergl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 98. und Phil. Rel. Lehre, 1. 28.

Geistes über den meinigen viel zu oft, und viel zu lebendig empfunden, als daß ich es nur einen Augenblick für wahrscheinlich halten könnte, daß eine Ungereimtheit, die mir ins Auge springt, jenem Fürsten der Weltweisen verborgen geblieben wäre. Indessen soll mich denn doch diese Unwahrscheinlichkeit dessen, was Sie beweisen wollen, keinesweges abhalten, Ihren Beweisen selbst Gerechtigkeit widerfahren zu lassen!

Sie wollen beweisen, daß die Kantische Philosophie die Gesetzlosigkeit des freyen Willens, wo nicht mit ausdrücklichen Worten, doch in der Sache selbst behaupte, und diesen Beweis glauben Sie dadurch führen zu können, daß Sie sich auf diejenigen Stellen der Kantischen Schriften berufen, in welchen nicht blos die sittlichen, sondern auch die unsittlichen Handlungen für wirkliche Aeußerungen der Freyheit erklärt werden. Sie gestehen selbst, und zwar mit Einstimmung eines berühmten Schriftstellers aus der Kantischen Schule, daß Sie sich ein Vermögen eben so gut sittlich, als unsittlich zu handeln, oder (welches Eins ist) ein Vermögen kontradiktorisch-

entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen, nicht ohne Widerspruch denken können, und daß Sie unvermögend seyen, in einer solchen Freyheit, die im Grunde nichts anders als der Zufall selbst ist, die allergeringste Gesetzmäßigkeit zu erkennen. Es ist Ihrem Scharfsinne nicht entgangen, daß die zurechnenden Urtheile, die von unserm moralischen Bewußtseyn unzertrennlich sind, gleichwohl unter keiner andern Voraussetzung gerechtfertiget werden können, als unter der Voraussetzung einer Freyheit, die eben so gut sittlich, als unsittlich zu handeln vermag. Allein eben dies ist Ihnen der vollgültigste Beweis, daß das große Problem der Freyheit auch selbst durch die Kantische Philosophie noch keinesweges aufgelöset, sondern höchstens etwa seiner Auflösung näher gebracht worden sey.

Um Sie von dem Gegentheile zu überzeugen, bleibt mir, da die Gültigkeit der zurechnenden Urtheile so sehr über allen Zweifel erhaben ist, daß wenn einer daran zu zweifeln vorgiebt, er uns doch nicht einmal beweisen kann, daß es ihm Ernst damit sey, — nichts anderes übrig, als den Beweis

weis zu führen, daß ein Vermögen eben so gut sittlich als unsittlich zu handeln allerdings ein gesetzmäßiges Vermögen, und folglich vom blossen Zufalle noch immer unterschieden seyn könne. Ich habe es lediglich Ihren Zweifeln zu danken, daß ich jetzt von dieser Wahrheit vollkommen überzeugt bin, und da mir also die Schwierigkeiten noch in ziemlich lebhaftem Andenken sind, die ich zu bekämpfen hatte, bevor ich zu dieser Uiberzeugung gelangte, so darf ich um so eher hoffen, daß der Beweis, den ich jetzt zu führen im Begriffe bin, auch Sie nicht ganz unbefriediget lassen werde.

Wenn Sie sich den Zufall als ein Etwas denken wollen, so müssen Sie sich entschließen, eine Kraft zu denken, deren Handlungen in keiner Rücksicht als nothwendig gedacht werden können, eine Kraft, die schlechterdings an kein Gesetz gebunden ist, welches ihre Handlungsweise auf eine unveränderliche und gleichförmige Art bestimmte. Es ist kein Zweifel, daß dieser Gedanke einen Wi-

 der-

derspruch in sich schließt, indem eben die Gleichförmigkeit der Handlungsweise das Einzige ist, was uns berechtiget von dem Begriffe einer Kraft Gebrauch zu machen. Zuverläßig würde niemand von einer ernährenden Kraft des Brodes sprechen, so lange er voraussetzte, das Brod könne eben so gut auch diejenigen Wirkungen auf den menschlichen Körper hervorbringen, die bisher nur das Gift auf denselben hervorzubringen pflegte. Unter dieser Voraussetzung wäre es nicht die Kraft des Brodes, sondern bloßer Zufall, daß wir bis jetzt durch den Genuß des Brodes immer nur ernährt, und nicht vielmehr getödtet worden wären. Eine Kraft, die völlig ungleichförmige Wirkungen hervorzubringen vermögte, wie z. B. eine Zeugungskraft, mit deren Wirkungen wir in Gefahr wären, die Wirkungen der Denkkraft zu verwechseln — wäre doch wohl der vollkommenste Widerspruch, der Ihnen je vor die Augen gekommen? Aber gerade dieser vollkommene Widerspruch wäre die eigenthümlichste Handlungsweise derjenigen Kraft, von der wir unter dem Nahmen des Zufalls den Versuch machten, ob sie sich überhaupt denken ließe, oder nicht? Wir fanden, daß sie sich nicht den-

denken ließe, und wir ziehen hieraus den Schluß, daß der Zufall, wenn er überhaupt zugelassen werden soll, wenigstens nicht als eine Kraft, sondern etwa nur als eine Abwesenheit aller Kraft — das heißt nicht als ein Etwas, sondern als ein Nichts — auftreten könne.

Jetzt lassen Sie uns versuchen, wie wir uns den Begriff einer freyen Kraft denken müssen, oder vielmehr nicht denken müssen, wenn wir nicht in denselben Widerspruch, dem wir so eben entgangen sind, wiederum zurückfallen wollen! Ohne Zweifel müssen wir uns eine freye Kraft, als ein Prinzip gleichförmiger Wirkungen gedenken. Denn wollten wir in der Handlungsweise einer freyen Kraft schlechterdings keine Gleichförmigkeit erkennen, so würde nichts mehr vorhanden seyn, was diese Kraft von dem bloßen Zufalle unterschiede, und folglich auch nichts, was uns berechtigen könnte, ihr den Nahmen einer Kraft noch ferner beyzulegen. Da sich keine Kraft ohne Gleichförmigkeit ihrer Handlungsweise denken läßt, so läßt sich ebendarum auch keine Kraft denken, die nicht an Gesetze gebunden wäre. Denn un-

unter Gesetzen verstehen wir niemals etwas anderes, als Sätze, die die gleichförmige Handlungsweise der Kräfte bestimmen. Eine Kraft von allen Gesetzen entbinden, heißt die Gleichförmigkeit ihrer Handlungsweise aufheben, und folglich sie selbst zerstören, und an ihre Stelle den Zufall setzen, dessen Handlungsweise freylich nur als eine ungleichförmige, gesetzlose Handlungsweise, aber eben darum auch nicht als die Handlungsweise einer Kraft gedacht werden kann. Freye Kräfte werden also bey aller ihrer Freyheit, gleichwohl an Gesetze gebunden seyn müssen, die ihre Handlungsweise auf eine gleichförmige Art bestimmen. Denn unmöglich kann ihre Freyheit soweit gehen, daß sie selbst verlangen dürfen, anders, als nach den Gesetzen unsers Denkens gedacht zu werden.

Was werden wir uns aber von den Gesetzen, denen, selbst freye Kräfte unterworfen seyn müssen, für einen Begriff zu machen haben? Ohne Zweifel einen solchen, der sich einestheils mit der Eigenthümlichkeit eines Gesetzes, und anderntheils mit der Eigenthümlichkeit derjenigen Kräfte, denen

das Gesetz vorgeschrieben wird, verträgt. Lassen Sie uns beyde Eigenthümlichkeiten einige Augenblicke in Erwägung ziehen, und sodann das Resultat erwarten, welches aus dieser Erwägung hervorgehen wird!

Sobald wir den Versuch machen, uns das Gesetz irgend einer Kraft zu denken, so fällt uns sogleich das Merkmal der Nothwendigkeit in die Augen, mit welcher das Gesetz der Kraft gebietet. Das Gesetz schreibt der Kraft die Gleichförmigkeit ihrer Handlungsweise, mithin dasjenige vor, ohne welches sie aufhören müßte, den Nahmen einer Kraft noch ferner zu verdienen. So unmöglich es also ist, daß eine Kraft darauf Verzicht thue, eine Kraft zu seyn, eben so unmöglich ist es auch, daß eine Kraft sich von dem Gesetze entbinde, welches ihr jene Gleichförmigkeit vorschreibt. Wenn es daher freye Kräfte giebt, so werden wir uns von den Gesetzen, welchen sie unterworfen sind, keinen andern Begriff machen dürfen, als einen solchen, worin die Nothwendigkeit, mit welcher sie den freyen Kräften Gleichförmigkeit ihrer Handlungsweise vorschreiben, ein wesentliches Merkmal ist.

Ein nicht weniger wesentliches Merkmal aber derjenigen Gesetze, welche freyen Kräften zu gebieten fähig seyn sollen, muß dieses seyn, daß sie durch die Nothwendigkeit, mit welcher sie die gleichförmige Handlungsweise jener Kräfte bestimmen, dennoch die Freyheit derselben nicht aufheben. Die Rechtmäßigkeit, den Gesetzen freyer Kräfte dieses Merkmal beyzulegen, leuchtet von selbst ein. Allein die Möglichkeit, es ihnen beyzulegen, scheint vielen Schwierigkeiten unterworfen zu seyn. Wenigstens ist es nicht auf den ersten Anblick klar, wie sich die Nothwendigkeit der Foderung, die das Gesetz an die Kraft ergehen läßt, mit der Freyheit dieser Kraft vereinigen lasse, vermöge welcher sie sich eben so gut zu dieser Handlung, als zu ihrem Gegentheile, zum Thun eben so gut, als zum Lassen, bestimmen kann. Es scheint nicht weit von einem Widerspruche entfernt zu seyn, wenn man behauptet, es könne eine Kraft auf der einen Seite unwandelbaren Gesetzen unterworfen seyn, durch welche ihre jedesmaligen Handlungen auf eine nothwendige und immer gleichförmige Weise bestimmt werden, und gleichwohl könne es eben dieselbe Kraft auf der andern Seite in ihrer Gewalt

walt behalten, das was ihr durch das Gesetz nothwendig gemacht wird, allenfalls auch zu unterlassen, und das was ihr durch das Gesetz unmöglich gemacht wird, nach Gelegenheit auch wirklich hervorzubringen. Gleichwohl stehet und fällt mit der Vereinigung dieser widersprechend scheinenden Behauptungen die ganze Möglichkeit unsers freyen Willens. Denn sind diese Behauptungen in der That so unvereinbar, als sie scheinen, so ist ein freyer Wille nichts mehr, und nichts weniger, als ein realisirter Zufall, mithin — ein Unding!

Es ist uns also darum zu thun, den Begriff eines Gesetzes zu finden, dessen Nothwendigkeit, mit der Freyheit der Kraft, welcher es gebietet, wenigstens in keinem erweislichen Widerspruche stehet. Um diesen, wie es scheint räthselhaften Begriff zu finden, erlauben Sie mir, den entgegengesetzten Begriff derjenigen Gesetze, welche die Freyheit der ihnen unterworfenen Kräfte schlechterdings aufheben, etwas näher zu beleuchten. Es ist dies der Begriff der Naturgesetze.

Naturgesetze gebieten Naturkräften, aber sie gebieten ihnen nur unter der Bedingung, daß eine Ursache vorhergegangen ist, die die

Thätigkeit dieser Kräfte in Bewegung setzte, und dieser Umstand ist es allein, der es erweislich unmöglich macht, daß eine Kraft, wiefern sie unter Naturgesetzen stehet, zugleich auch eine freye Kraft seyn könne.

Man darf nur den Begriff einer Naturkraft zergliedern, um sich zu überzeugen, daß sich keine Naturkraft denken lasse, die an andere Gesetze gebunden wäre, als an solche, die ihr unter der eben erwähnten Bedingung gebieten. Naturkräfte nennen wir diejenigen Kräfte, deren Daseyn und Beschaffenheit wir aus den Veränderungen erkennen, welche sich im Gebiete der Erfahrung ereignen. In diesen Veränderungen muß sich eine Gleichförmigkeit offenbaren, wenn wir berechtiget seyn sollen, sie für etwas mehr, als für ein Spiel des bloßen Zufalls auszugeben, und sie für Aeusserungen einer Kraft zu erklären. Jede Naturkraft ist daher an ein Gesetz gebunden, welches ihr die Gleichförmigkeit der Veränderungen, die sie durch ihre Thätigkeit hervorzubringen hat, vorschreibt. Da es aber jederzeit eine Veränderung, mithin etwas Entstandenes ist, was eine Natur-

kraft

kraft hervorbringt, so kann die Kraft selbst unmöglich immer in Thätigkeit gewesen seyn, weil sonst ihre Wirkung auch immer hätte vorhanden seyn müssen, und folglich nicht erst irgendeinmal hätte entstehen können. Es läßt sich daher keine Naturkraft denken, deren Thätigkeit nicht selbst erst irgendeinmal hätte entstehen müssen, oder, welches eben so viel heißt, deren Thätigkeit nicht eben so wohl als ihre Wirkung eine Veränderung wäre. Kann aber eine Naturkraft auf keine andere Weise thätig seyn, als so, daß ihre Thätigkeit immer erst irgendeinmal entstehet, so ist nichts gewisser, als daß sich keine Thätigkeit einer Naturkraft denken läßt, die nicht durch eine vorhergehende Ursache nothwendig bestimmt wäre. Denn wir sind unvermögend uns etwas Entstandenes zu denken, ohne vorauszusetzen, daß ihm sein Platz in der Zeit durch etwas Vorhergehendes auf eine nothwendige und unveränderliche Weise angewiesen wäre. Wenn nun aber ein Naturgesetz nichts anders ist, als ein Satz, der die gleichförmige Handlungsweise einer Naturkraft ausdrückt, die Handlungswei-

weise einer Naturkraft aber das Eigenthümliche an sich hat, daß sie immer auf eine vorhergehende Ursache zurückweiset, die die Thätigkeit der Kraft erst in Bewegung setzen muß; so ist es, dünkt mich, einleuchtend, daß Naturgesetze den Naturkräften niemals gewisse Handlungsweisen unbedingt gebieten können, sondern daß sie sich begnügen müssen, sie denselben nur unter der Bedingung vorzuschreiben, daß gewisse Ursachen vorhergegangen sind, die die Kräfte selbst erst zur Thätigkeit bestimmen mußten. Nehmen Sie z. B. die Erinnerungskraft des menschlichen Gemüths, die offenbar eine Naturkraft ist, indem wir ihr Daseyn lediglich aus denjenigen Veränderungen erkennen, welche unter dem Nahmen der Erinnerungen in dem Gebiete der innern Erfahrung vorkommen, — und betrachten Sie die Beschaffenheit des Naturgesetzes, welches die Handlungsweise dieser Kraft bestimmt. Es enthält Zweyerley. Fürs erste bestimmt es die Wirkungen, die die Erinnerungskraft immer auf eine gleichförmige Weise hervorzubringen hat, und diese sind: gehabte Vorstellungen, mit dem Bewußtseyn, daß es gehabte sind. Fürs zweyte giebt es die Be-

Din-

dingungen an, welche jederzeit vorhergehen müssen, wenn die Kraft in Thätigkeit gesetzt werden soll, und diese sind: solche Vorstellungen, die mit den gehabten im Verhältnisse der Assoziation stehen. — Freylich wissen wir nicht von allen Naturkräften die Bedingungen ihrer Wirksamkeit so bestimmt, als von der Erinnerungskraft anzugeben; allein so lange wir dies nicht wissen, so lange müssen wir uns auch bescheiden, daß wir nicht von allen Naturkräften die Naturgesetze kennen, und daß es noch manche Kräfte in der Natur giebt, die für uns *qualitates occultae*, d. h. solche Kräfte sind, deren Wirkung zwar bekannt, deren Wirksamkeit aber — da sie nicht von ungefähr entstehen kann, und wir doch vor der Hand ihre Ursache nicht wissen — uns vollkommen unbegreiflich ist.

Erlauben Sie mir hier eine Bemerkung einzuschalten, welche durch mehrere Aeußerungen unserer Schriftsteller in mir veranlaßt worden ist, in denen ich den richtigen Begriff von dem, was eigentlich *qualitas occulta* ist, zu vermissen glaubte. Soll nähmlich dieser Begriff nicht gänzlich unbrauchbar seyn, so darf man darunter nicht

sol-

solche Kräfte begreifen, von deren Daseyn wir die Ursache nicht wissen, denn dann mögte der Herr von Voltaire Recht haben, daß sich alle Kräfte in diesem Falle befänden, sondern nur solche, von deren Wirksamkeit wir die Ursache nicht kennen. Wer z. B. ein Ahndungsvermögen in dem menschlichen Gemüthe annimmt, der nimmt eine *qualitas occulta* an, aber nicht deswegen, weil er die Ursache seines Daseyns nicht kennt, sondern blos deswegen, weil er die Bedingungen durchaus nicht anzugeben weiß, unter denen die Ahndungen jederzeit wirklich erfolgen. Mit dergleichen Kräften ist uns aber weder in der Naturwissenschaft, noch im praktischen Leben das mindeste gedient. Denn dort helfen sie uns nichts zur Erklärung, weil sie die Zufälligkeit der Begebenheiten nicht aufheben, und hier können wir niemals auf sie rechnen, weil wir die uns unbekannten Ursachen ihrer Wirksamkeit weder zu fördern, noch zu hindern vermögen.

Wenn es gewiß ist — wie es denn ungezweifelt gewiß ist, — daß keine Naturkraft wirken kann, ohne durch eine vorhergehende

Ur-

Ursache zur Wirksamkeit bestimmt zu seyn, so ist es eben so gewiß, daß die Wirksamkeit der Naturkräfte niemals frey ist. Sollte sie frey seyn, so müßten es diese Kräfte in ihrer Gewalt haben, ihre Wirksamkeit eben so gut zu äußern, als nicht zu äußern. Allein dies haben sie augenscheinlich nicht in ihrer Gewalt, da die bestimmenden Ursachen ihrer Wirksamkeit immer in dem Gebiete der Vergangenheit liegen, wohin sich ihre Macht niemals erstreckt. Denn sollte sich ihre Macht bis dahin erstrecken, so müßte es kein Widerspruch seyn, wie es doch unleugbar einer ist, das Geschehene ungeschehen, oder das Nichtgeschehene geschehen zu machen. Naturkräfte mögen also thätig, oder unthätig seyn, so sind sie in beyden Fällen niemals frey.

Man sollte auf den ersten Anblick denken, Naturkräfte müßten vielmehr eben darum frey seyn, weil sie keinen solchen Gesetzen unterworfen sind, die ihnen u n b e d i n g t gebieten. Allein gerade die Bedingung, unter welcher ihnen die Naturgesetze gebieten, ist es, die sie aller Freyheit beraubt. Die Nothwendigkeit, mit welcher ihnen die Naturgesetze Gleichförmigkeit ihrer

Hand-

Handlungsweise vorschreiben, ist eben darum unvermeidlich, weil sie an eine Bedingung gebunden ist, deren Zwange nichts zu widerstehen vermag. Sie würde hingegen in dem Augenblicke als vermeidlich, und folglich mit der Freyheit vereinbar, gedacht werden können, in welchem sie aufhörte, an jene unwiderstehliche Bedingung gebunden zu seyn. Die Erinnerungskraft z. B. ist blos darum keine freye Kraft, weil sie, als bloße Naturkraft, blos einem Naturgesetze, mithin einem Gesetze unterworfen ist, welches ihre jedesmalige Thätigkeit durch vorhergehende Ursachen, nähmlich durch vorhergehende assoziirte Vorstellungen bestimmt werden läßt. Ist die assoziirte Vorstellung einmal erwacht, so ist die Erinnerung unvermeidlich nothwendig; denn es ist zu spät, die Wirksamkeit einer Ursache zu hindern, nachdem sie schon gewirkt hat. Ist die assoziirte Vorstellung nicht erwacht, so ist die Nichterinnerung unvermeidlich nothwendig; denn die Akten der Vergangenheit sind ein für allemal geschlossen, und es ist unmöglich, noch etwas hineinzuschieben. Hätten wir im Gegentheil Grund, uns die Erinnerungskraft, als eine

Kraft

Kraft zu denken, die unter keinem Naturgesetze stünde, so wäre sie eben darum nicht mehr an die unwiderstehliche Bedingung gebunden, die bisher ihre Handlungen einer unvermeidlichen Nothwendigkeit unterwarf. Sie müßte zwar allerdings noch unter einem Gesetze stehn, weil sie ohne dies selbst den Nahmen einer Kraft überhaupt einbüßen würde, aber dieses Gesetz würde ihr ohne Rücksicht auf vorhergehende assoziirte Vorstellungen, mithin unbedingt, gebieten. Die Nothwendigkeit, mit welcher in diesem Falle — ein Fall, von dem Sie mir weiter nichts zugeben sollen, als daß er keine absolute Unmöglichkeit in sich schließe — die Erinnerungen durch ein unbedingtes Gesetz bestimmt würden, müßte zwar immer noch Nothwendigkeit bleiben, weil sich kein Gesetz irgend einer Kraft ohne Nothwendigkeit gedenken läßt, aber sie würde keine unvermeidliche, sondern eine vermeidliche, mithin eine solche Nothwendigkeit seyn, die die Erinnerungskraft, wenigstens so viel wir einsehen können, nicht hinderte, auf den Nahmen einer freyen Kraft Anspruch zu machen. Wir würden es dann völlig in unserer Gewalt haben, uns z. B. des Bucephalus zu

erinnern, ohne zugleich an den Alexander zu denken. Denn da die Erinnerungskraft, nach der Voraussetzung, nicht durch vorhergehende assoziirte Vorstellungen zur Wirksamkeit gezwungen würde, so wäre nicht abzusehn, warum es ihr nicht völlig frey stehen sollte, sich zur Erinnerung, oder Nichterinnerung nach Gefallen selbst zu bestimmen.

Wir wollen die Erinnerungskraft aus dem Spiele lassen, die als eine bloße Naturkraft niemals einem andern, als einem Naturgesetze, mithin auch keiner andern, als einer unvermeidlichen Nothwendigkeit unterworfen seyn kann. Wir wollen dafür eine Kraft setzen, die keine Naturkraft ist, deren Handlungen folglich nicht als Veränderungen, die in der Zeit entstehen, gedacht werden dürfen, eine Kraft, die wir im Gegensatze der Naturkräfte eine intelligible Kraft nennen wollen, — und mich dünkt, wir haben in dem Begriffe des Gesetzes, dem eine solche Kraft unterworfen seyn muß, den Begriff eines Gesetzes gefunden, dem eine freye Kraft unterworfen seyn kann! Es ist dies der Begriff eines unbedingten Gesetzes, das heißt eines Gesetzes,

ʒes, welches zwar die Vorschrift einer gleichförmigen Handlungsweise enthält, welches aber dabey keine Rücksicht nimmt auf vorhergegangene Ursachen, die die Thätigkeit der Kraft erst in Bewegung setzen müßten. In dem Begriffe eines solchen Gesetzes, welcher eigentlich nichts weiter, als das Gegentheil vom Naturgesetze ausdrückt, finden sich die beyden Merkmale vereiniget, von denen wir schon im Voraus erkannten, daß sie sich in dem Begriffe eines Gesetzes freyer Kräfte vereiniget finden müßten. Es findet sich erstlich das Merkmal der Nothwendigkeit darin, ohne welches sich überhaupt kein Gesetz irgend einer Kraft denken läßt. Denn wir können uns gar nicht einmal einen Begriff davon machen, wie es möglich wäre, daß sich intelligible Kräfte von jenem unbedingten Gesetze entbänden. Lassen Sie uns auf einen Augenblick annehmen, sie entbänden sich davon — so blieben zwey Fälle übrig. Entweder müßten wir uns intelligible Kräfte an gar kein Gesetz, oder wir müßten sie uns an ein bedingtes Gesetz gebunden vorstellen. Beydes aber

ist unmöglich: das erstere, weil es Kräfte, das letztere, weil es intelligible Kräfte sind. So streng aber auch die Nothwendigkeit ist, mit welcher intelligible Kräfte an ein unbedingtes Gesetz gebunden sind, so findet sich doch Zweytens, daß diese Nothwendigkeit mit der Freyheit wenigstens in keinem erweislichen Widerspruche stehet. Der Umstand, daß Naturgesetze nur unter Voraussetzung einer vorhergegangenen, mithin unwiderstehlichen, Bedingung geboten, war es allein, der die Naturkräfte aller Freyheit beraubte. Denken wir uns also ein Gesetz, welches nicht unter Voraussetzung einer solchen unwiderstehlichen Bedingung gebietet, so denken wir uns ein Gesetz, welches den ihm unterworfenen Kräften — die freylich keine physische, sondern nur intelligible seyn können — zwar unbedingt, aber eben darum auch nicht unwiderstehlich gebietet, und welches ihnen folglich vollkommene Freyheit läßt, auch das Gegentheil von dem zu thun, was es ihnen vorschreibt. Es enthält wenigstens nichts, was sie erweislich daran hindern könnte. Naturkräfte können freylich nicht das Gegentheil von dem thun, was ihnen das Naturgesetz gebietet.

Aber

Aber sie können es nur darum nicht thun, weil sie der Bedingung nicht widerstehen können, unter welcher ihnen das Gesetz seine Foderung ankündiget. Ein Gesetz im Gegentheil, welches intelligibeln Kräften gebietet, und welches wir eben darum ein intelligibles Gesetz nennen können, kündiget diesen Kräften seine Foderung unter keiner Bedingung, mithin auf eine Weise an, von der durchaus nicht abzusehen ist, warum sie ihr nicht sollten widerstehen können.

Wenn Sie dieses Räsonnement eben so bündig finden, als es mir gegenwärtig vorkommt, so werden Sie wenigstens so viel einräumen müssen, daß die Behauptung einer Kraft, die bey aller ihrer Freyheit kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen vorzunehmen, gleichwohl Gesetzen unterworfen ist, keinen erweislichen Widerspruch in sich schließe, und Sie werden dann nicht umhin können einzugestehen, daß zwischen dem Zufall, der schlechterdings an kein Gesetz gebunden ist, und einer freyen Kraft, die zwar an kein bedingtes, aber doch an ein unbedingtes Gesetz gebunden seyn kann, doch noch ein sehr großer Unterschied Statt finde. Sie können auch unmög-

möglich fürchten, daß wir uns durch diese Spekulation zu weit in das Reich des Intelligibeln gewagt haben. Denn wir haben aus diesem für unsere Erkenntniß unzugänglichen Lande durchaus keine neuen Einsichten, sondern blos die Ueberzeugung zurückgebracht, daß wir die Grenzen unserer Einsicht bey weitem überschreiten würden, wenn wir uns anmaaßen wollten, die Unmöglichkeit freyer Kräfte darum zu behaupten, weil wir sie keinen Naturgesetzen unterworfen denken können: während uns nichts hindert, sie uns als intelligible Kräfte vorzustellen, und sie dann gleichfalls intelligibeln Gesetzen zu unterwerfen, von denen es sich wenigstens nicht erweisen läßt, daß sie mit der Freyheit schlechterdings unvereinbar sind. Da wir aber diese Ueberzeugung nicht auf unsere Bekanntschaft, sondern lediglich auf unsere Unbekanntschaft mit der Natur des Intelligibeln gründen, so müssen wir freylich gestehen, daß wir eben so wenig im Stande sind, die Möglichkeit, als die Unmöglichkeit freyer Kräfte zu behaupten. Es bleibt uns also eigentlich nichts übrig, als das Recht, alle diejenigen abzuweisen, die entweder jene Möglichkeit, oder dies-

diese Unmöglichkeit einzusehen vorgeben, — ein Recht, welches aber vollkommen hinreichend ist, die Ueberzeugung von der Freyheit unseres Willens gegen alle nur erdenkliche Einwürfe in Sicherheit zu setzen.

Sie werden mir verzeihen, daß ich mich dieses Rechts zunächst gegen Sie selbst bediene, und darauf bestehe, daß unser Wille vollkommene Freyheit, mithin vollkommene Macht besitzen könne, etwas zu thun, oder zu lassen, je nachdem es ihm beliebt, ohne doch deswegen mit dem Zufall in Eine Klasse, in die Klasse der Undinge geworfen werden zu müssen. Ich setze dabey voraus, daß wir die Erlaubniß haben, unsern Willen als eine intelligible Kraft zu betrachten, eine Voraussetzung, über deren Gültigkeit unter uns als Freunden der Kantischen Philosophie keine Verschiedenheit der Meynungen Statt finden kann. Da wir diese Erlaubniß auf einen sehr allgemeinen Grund gründen, nähmlich auf die Nothwendigkeit, alle Dinge aus einem gedoppelten Gesichtspunkte anzusehen, aus dem Gesichtspunkte der Sinne, als Erscheinungen, und aus dem Gesichtspunkte der reinen Vernunft, als Dinge an

sich selbst, — so ist klar, daß es kein besondrer Vorzug des Willens seyn soll, wenn wir von ihm behaupten, er könne als eine intelligible, mithin als eine freye Kraft betrachtet werden. Eine jede Kraft eines jeden andern Dinges kann als eine intelligible, und folglich auch als eine freye Kraft betrachtet werden, weil wir die ganz unbeschränkte Erlaubniß haben, jedes Ding aus einem intelligibeln Gesichtspunkte, als ein Ding an sich selbst, mithin auch seine Kraft, als die Kraft eines Wesens zu betrachten, welches in gewisser Rücksicht kein Sinnenwesen, und also auch nicht den Gesetzen unterworfen ist, die die Sinnenwelt mit unvermeidlicher Nothwendigkeit beherrschen. Man kann daher mit einem Schein von Paradoxie behaupten, daß die Möglichkeit der Freyheit unseres Willens mit der Möglichkeit der Freyheit einer Uhrfeder stehe und falle. Denn wenn sich wirklich ein Beweis führen ließe, daß die Kraft einer Uhrfeder in keiner Rücksicht frey seyn könnte, so wäre eben dadurch auch die Unmöglichkeit entschieden, derjenigen von unsern Kräften, die wir die Willkühr nennen, in einer Rücksicht Freyheit beyzulegen. Vielleicht mag es

LB Coburg

es Ihnen bedenklich scheinen, daß der Wille keinen Vorzug vor einer Uhrfeder haben soll: allein ich bitte Sie in diesem Falle zu erwägen, ob der Wille nicht mit dem Vorzuge zufrieden seyn könne, im wirklichen Besitze der Freyheit zu seyn, während die Uhrfeder sich blos damit begnügen muß, Ansprüche auf jenen Besitz machen zu dürfen? Wäre die Uhrfeder wirklich frey, so müßte sich ein Gesetz aufzeigen lassen, welches ihr unbedingt geböte. Denn ließe sich kein anderes, als ein bedingtes Gesetz aufzeigen, welches die Handlungsweise der Uhrfeder bestimmte, so wäre kein Grund vorhanden, ihre Kraft für etwas mehr, als für eine Naturkraft zu halten, mithin auch nichts, was uns berechtigte, ihr einen Platz unter freyen Kräften anzuweisen. Nun giebt es aber wirklich kein anderes Gesetz unter dem eine Uhrfeder stünde, als ein solches, welches ihr unter Voraussetzung einer äußern bewegenden Ursache gebietet, mithin bleibt ihre Kraft für uns nichts, als eine bloße Naturkraft, und ob wir gleich die Möglichkeit nicht in Zweifel ziehen wollen, daß sie, aus einem intelligibeln Gesichtspunkte betrachtet, eine freye Kraft seyn könnte, so sehen wir doch auch nichts,

was uns eben nöthigte, ihrentwegen diesen Gesichtspunkt zu fassen.

Ganz anders ist es mit dem Willen. Freylich erscheint er uns zunächst nur als eine Naturkraft, wiefern wir sein Daseyn aus den Veränderungen erkennen, die unter dem Nahmen willkührlicher Handlungen im Gebiete der Erfahrung vorkommen. In dieser Rücksicht ist er also auch einem bloßen Naturgesetze unterworfen, und dieses ist leicht zu finden, so bald wir nur auf die durchgängige Gleichförmigkeit Acht geben, die sich in der Art und Weise offenbart, wie willkührliche Handlungen jederzeit erfolgen. Willkührlich nennen wir bekanntlich diejenigen Handlungen, durch welche wir eine Absicht zu erreichen suchen, so wie wir im Gegentheil solche Handlungen unwillkührlich nennen, bey denen wir uns keiner Absicht bewußt sind. Eine Absicht aber ist nichts anders, als der Begriff der Wirkung, wiefern er uns zur Hervorbringung derselben bestimmt. Wir können aber niemals eine Absicht haben, deren Erreichung wir nicht gerne sähen. Alles aber was wir gerne sehen,

wird,

wird, wiefern es durch einen Begriff vorgestellt wird, als etwas Gutes vorgestellt: mithin kann das Naturgesetz, welches unserer Willkühr gebietet, ihr nur unter der Bedingung gebieten, daß Begriffe von dem, was gut ist, ihre Thätigkeit in Bewegung gesetzt haben. Gäbe es nun kein anderes Gesetz, worunter unsere willkührlichen Handlungen stünden, als dieses bedingte Naturgesetz, so bliebe es zwar immer noch nicht unmöglich, daß wir in Rücksicht unserer Willkühr frey wären, aber nur so, wie es auch bey einer Uhrfeder nicht unmöglich bleibt, und es wäre die grundloseste Anmaaßung von der Welt, uns darum wirklich freye Willkühr beyzulegen, weil sich doch die Unmöglichkeit davon nicht beweisen läßt. Allein es giebt in der That noch ein anderes Gesetz, welches dem Willen unbedingt gebietet, nähmlich das moralische, und dieses ist dann das Einzige, was uns berechtiget, den Willen für etwas mehr, als für eine bloße Naturkraft zu halten.

Wäre uns der Begriff des moralischen Gesetzes nicht als Thatsache in unserm Bewußtseyn gegeben, so müßte der Begriff eines unbedingten

Gesetzes, mithin auch der Begriff einer vermeidlichen Nothwendigkeit ewig problematisch für uns bleiben, und es stünde gar sehr zu befürchten, daß wir diese räthselhaften Begriffe nicht einmal im Reiche der Möglichkeit würden dulden wollen. Jetzt hingegen ist uns nichts klärer, als die Möglichkeit eines unbedingten Gesetzes, sobald wir uns erinnern, daß das moralische Gesetz wirklich unserm Willen unbedingt gebietet, indem es ihm eine gleichförmige Handlungsweise vorschreibt, die er trotz aller vorhergehenden Bewegungsgründe, die ihn zum Wollen, oder zum Nichtwollen antreiben mögen, dennoch beobachten soll *). Jetzt verstehen wir ohne Schwierigkeit, wie ein unbedingtes Gesetz Nothwendigkeit mit sich führen könne, ohne doch dadurch die Freyheit der ihm un-

*) Die Gleichförmigkeit, welche das moralische Gesetz dem Willen vorschreibt, ist keine Gleichförmigkeit der Gegenstände, die der Wille hervorzubringen hat, sondern blos eine Gleichförmigkeit der Handlungsweise überhaupt, nach welcher der Wille gleichviel welche Gegenstände, hervorbringen soll. Dies ist es, was der Verfasser der Kritik der Vernunft in Sinne hat, wenn er das moralische Gesetz kein materiales, sondern ein formales Gesetz genannt wissen will.

unterworfenen Kräfte aufzuheben. Der Begriff des Sollens, der die Nothwendigkeit bezeichnet, mit welcher das moralische Gesetz dem Willen gebietet, schließt uns auf einmal das ganze Geheimnis auf! Auf der einen Seite ist uns die Nothwendigkeit sehr einleuchtend, mit welcher der Wille an das moralische Gesetz gebunden ist. Er soll nicht unrecht handeln, und nichts vermag ihn von der Verbindlichkeit loszusprechen, das zu thun, was er thun soll, und das nicht zu thun, was er nicht thun darf. Gleichwohl aber ist uns auch auf der andern Seite nichts augenscheinlicher, als daß diese Nothwendigkeit, mit welcher der Wille recht handeln soll, dennoch seine Freyheit nicht im geringsten aufhebe, nach welcher er auch unrecht handeln kann. Denn die unzählichen Beyspiele unsittlicher Handlungen, die uns die Erfahrung vor Augen legt, überzeugen uns leider! nur allzusehr von der Macht des Willens, gerade das Gegentheil von dem zu thun, was ihm das Gesetz gebietet.

Der Wille ist also bey aller seiner Freyheit so wenig ein gesetzloses Vermögen, daß ihm vielmehr nichts, als das Gebundenseyn an ein Gesetz

sei-

seine Freyheit verbürgt, und der Vorwurf, daß ein freyer Wille im Grunde nichts mehr und nichts weniger, als ein realisirter Zufall wäre, kann folglich, wie mich dünkt, ohne Unbescheidenheit abgelehnt werden. Aber freylich können die Gründe, durch welche wir diesen Vorwurf abgelehnt haben, nur für diejenigen vollkommen überzeugend seyn, die mit uns darüber einverstanden sind, daß die Sinnenwelt keine Welt von Dingen an sich selbst, sondern eine Welt von bloßen Erscheinungen sey. Indessen werden denn doch auch diejenigen, die hierüber nicht mit uns einverstanden sind, wenigstens so viel zugeben müssen, daß es eine mögliche Hypothese sey, die Dinge in der Sinnenwelt für bloße Erscheinungen, und nicht für Dinge an sich selbst gelten zu lassen. Nun tritt aber hier der merkwürdige Umstand ein, daß diese Hypothese die einzige ist, bey welcher die Möglichkeit der Freyheit gerettet werden kann, und der noch merkwürdigere, daß die Ueberzeugung, die jeder von der Wirklichkeit seiner Freyheit vermittelst des moralischen Gesetzes besitzt, so stark ist, daß die, die er sich vermittelst der Spekulation von der Nichtwirklichkeit seiner Freyheit ver-

verschaffen mögte, gegen die erstern gar nicht in Anschlag kommt. Denn daß wir von unserer Freyheit überzeugt sind, dies können wir mit völliger Zuverläßigkeit daraus wissen, weil wir jederzeit nach dieser Ueberzeugung handeln. Daß wir aber von der Nichtwirklichkeit unserer Freyheit überzeugt sind, dies können wir niemals sicher wissen, weil wir nach dieser angeblichen Ueberzeugung niemals handeln, und also gar sehr zu befürchten stehet, daß es uns selbst nicht einmal völliger Ernst damit sey. Wenn daher diejenigen, die über die Prinzipien der kritischen Philosophie bisher nicht mit uns einverstanden waren, nicht in den schlimmen Fall kommen wollen, etwas behaupten, oder auch nur bezweifeln zu müssen, wovon sie den Vorwurf niemals ablehnen können, daß es ihnen weder mit ihrem Behaupten, noch mit ihrem Bezweifeln völliger Ernst sey; so müssen sie sich, wie es scheint, entschließen, unsere Hypothese von der Sinnenwelt, als einer Welt bloßer Erscheinungen, nicht nur für eine mögliche, sondern selbst für die einzig mögliche Hypothese gelten zu lassen, — und wir können also völlig sicher seyn, daß gegen die Prinzi-

pien, die wir bey unserer Untersuchung ohne Beweis vorausgesetzt haben, niemals ein erheblicher Einwurf gemacht werden könne; denn Einwürfe, von denen immer zu vermuthen stünde, daß sie nicht im Ernst gemacht würden, wären denn doch wohl unerheblich?

So sehr auch alles das, was ich Ihnen bisher über die Gesetzmäßigkeit des freyen Willens geschrieben habe, der vollkommenste Abdrück meiner innigsten Ueberzeugung ist, so wenig kann ich denn doch meine Besorgnis unterdrücken, daß Ihnen das Resultat dieser Untersuchung, die freylich hin und wieder etwas schwerfällig ausgefallen seyn mag, noch immer etwas dunkel vorkommen werde. Vielleicht wird sich diese Dunkelheit am ersten dadurch verlieren, wenn wir noch zuletzt einen Versuch mit einander machen, die Frage zu beantworten: wie denn wohl der freye Wille beschaffen seyn müßte, wenn es wirklich wahr wäre, daß zwischen ihm und dem Zufall kein Unterschied Statt fände? Sobald wir uns nur einmal zum Versuch den Fall denken, der Zufall habe eine gewisse Wirkung hervorgebracht, so zeigt es sich sogleich, daß dann gar nicht mehr von Ge-

setzen

setzen die Rede seyn könne, nach welchen sich dieses Prinzip zu richten habe. Denn wir haben nur von zweyerley Gesetzen einen Begriff, von Naturgesetzen, nach welchen sich Naturkräfte richten müssen, und von moralischen Gesetzen, nach welchen sich vernünftige Wesen richten sollen. Wir mögen nun aber die einen oder die andern auf den Zufall anwenden, so entstehen in beyden Fällen vollkommene Widersprüche. Es ist offenbar widersprechend, zu sagen, der Zufall hat so handeln müssen, wie er gehandelt hat, denn eben das Eigenthümliche seiner Handlungsweise bestehet darin, daß er auch anders hätte handeln können. Es ist aber nicht weniger ungereimt, dem Zufall Pflichten aufzulegen, die er erfüllen solle, und ihn zu tadeln, weil er anders gehandelt, als seine Schuldigkeit gewesen wäre. Mithin ist kein Zweifel, daß das Reich des Zufalles nur da angehe, wo das Reich der Gesetze aufhört. Wären also Zufall und freyer Wille Eins, so müßten wir den letztern, wie den erstern, nicht blos von Naturgesetzen, sondern selbst von moralischen Gesetzen entbunden denken: es müßte eben so ungereimt seyn, von lasterhaften Entschließungen

gen, als von lasterhaften Zufällen zu reden. Nun ist dies aber augenscheinlich nicht der Fall. Es ist also eben so augenscheinlich, daß zwischen dem Zufall und dem freyen Willen kein geringerer Unterschied Statt finde, als derjenige ist, der zwischen zwey Kräften angetroffen wird, wovon die eine völlig gesetzlos, aber eben darum ein Unding, die andere aber wirklich Gesetzen unterworfen, und eben darum kein Unding ist.

Zusatz.

Im Verlauf gegenwärtiger Untersuchung ist sehr oft vom Willen, mithin von einem Begriff die Rede gewesen, über welchen die kritischen Philosophen seit einiger Zeit ziemlich uneins geworden sind. Es verlohnt sich der Mühe, hier nur mit wenig Worten anzuzeigen, wieviel man bey diesem, bis jetzt eben nicht sehr belehrenden, Streite in jeder Rücksicht versehen hat. Man hat zweyerley dabey versehn:

Erstlich dies, daß man das Merkmahl der Freyheit in den Begriff des Willens überhaupt mithinein nahm, wodurch man sich in die misliche Alternative setzte, entweder die Freyheit als empirische Eigenschaft des Willens in der Erfahrung aufsuchen, oder alle willkührlichen Handlungen aus dem Gebiete der Erfahrung verweisen zu müssen. Man hatte dabey vergessen, daß die Willkührlichkeit (d. i. die Bestimmbarkeit durch Maximen, im Gegensatze der Bestimmbarkeit durch Affektionen) eben so gewiß eine empirische, als die Freyheit eine transcendentale Eigenschaft menschlicher

Handlungen sey — und daß das materiale Gesetz, welches der Wille befolgen muß, (immer nur das Beste zu wählen), mit dem formalen Gesetz, welches die Freyheit befolgen soll, (Gleichförmigkeit bey ihrer Handlungsweise zu beobachten) keinesweges verwechselt werden dürfe.

Zweytens versah man es darin, daß man die Quelle des moralischen Gesetzes außer dem freyen Willen, in einer von ihm selbst verschiednen praktischen Vernunft aufsuchte, oder — welches eins ist — daß man das moralische Gesetz aus einem constitutiven in ein regulatives Princip der Freyheit verwandelte, wobey man sich abermahls in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelte.

Denn fürs erste begieng man einen Widerspruch, indem man eine Willenskraft annahm, die an sich selbst völlig gesetzlos, mithin vom Zufall, das ist von einem Undinge in nichts unterschieden war.

Fürs zweyte war man genöthigt, zwischen den theoretischen und praktischen Vernunftprinzipien nicht blos einen Unterschied im Gebrauch,

brauch, wie man sollte, sondern auch einen Unterschied im Begriff, wie man nicht sollte, anzunehmen, und sodann die praktische Vernunft von der theoretischen durch einen Begriff zu unterscheiden, der, wie z. B. der Begriff der Unabhängigkeit von gegebenen Gründen, durch seine Unstatthaftigkeit den gemachten Unterschied selbst wieder vernichtete. Man bestand darauf, daß der Wille nicht praktische Vernunft wäre; und man that wohl daran: denn es giebt überhaupt keine praktische Vernunft, sondern nur einen praktischen Vernunftgebrauch. Aber man verdarb es sogleich wieder dadurch, daß man die praktische Vernunft, als eine neben dem Willen vorhandne Kraft vorstellte, welche keine andere Function haben sollte, als dem Willen sein Gesetz zu geben — ein Gedanke, der nicht weniger als drey offenbare Widersprüche in sich schließt. Der erste liegt in dem Begriffe eines Willens, der an sich selbst gesetzlos ist: der andere in dem Begriffe eines Gesetzes, welches einer Kraft durch eine fremde vorgeschrieben wird, wodurch die innere Nothwendigkeit, die in dem Begriffe eines jeden — selbst bürgerlichen — Gesetzes gedacht wird, gänzlich verloren

ge-

gehet: der dritte in dem Begriffe einer praktischen Vernunft, die weiter nichts als ein Gesetz aufstellen soll. Denn da ein Gesetz nirgends als in seinem Begriffe existirt, den die praktische Vernunft, als solche, nicht hervorzubringen vermag, so vermag sie überhaupt nichts hervorzubringen, wodurch die Thätigkeit, die in dem Begriffe einer Kraft gedacht wird, mithin die Kraft selbst, die gesetzt wurde, wieder aufgehoben wird.

Fürs dritte konnte man nicht umhin, an die Stelle des moralischen Gesetztes, welches nur durch seine innere absolute Nothwendigkeit den freyen Willen verbindet, einen bloßen Befehl zu setzen, den die Vernunft — man weiß nicht, warum? — an den Willen ergehen läßt, und den dieser eben darum, weil er ihn an und für sich nichts angehet, weil er nur ein regulatives, und kein constitutives Prinzip ist, niemahls befolgen soll, sondern nach Belieben jederzeit auch abweisen darf — so wie der Bürger jedes Mandat des Regenten, das durch kein Gesetz sanctionirt ist, abzuweisen das Recht hat.

LB Coburg

Druckfehler.

S. 6. Z 11. ist statt des Punktums ein Gedankenstrich zu setzen, und das folgende große D in ein kleines zu verwandeln.

S. 9. Z. 12. ist statt die 2mahl zu lesen der.

S. 10. Z. 6. statt dann lies denn. Eben so S. 14. Z. 11.

S. 20. Z. 4. von unten statt vorstellen lies verfehlen.

S. 21. Z. 2. statt absprechen lies absprachen.
Z. 4. von unten statt der andere lies den er etwa.

S. 27. Z. 7. u. 8. sind die Zahlen 1) und 2) auszustreichen.

S. 31. Z. 2. v. u. statt obwohl lies ebenfalls.

S. 31. Z. 2. statt unvermeidlich lies vermeidlich.

S. 36. Z. 11. ist der Gedankenstrich auszutilgen: so wie S. 37. Z. 2.

S. 41. Z. 11. nach können ist ein Comma zu setzen, und Z. 13. nach wollen ein punctum.

S. 42. Z. 14. ist schon auszustreichen.

S. 43. Z. 16. ist das punctum zu tilgen, und das große D in Dieser in ein kleines zu verwandeln.

S. 46. Z. v. u. statt 1. 28. lies S. 28.

S. 74. Z. 8. statt wirkich lies wirklich.

S. 77. Z. 1. statt erstern lies erstere.

LB Coburg

22.7.76

E

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Forberg, Friedrich Karl,

Ueber die Gründe und Gesetze freyer Handlungen

Jena 1795

Coburg, Landesbibliothek -- B II 10/23
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916368-2